

ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ, *G.W. Leibniz: Obras filosóficas y científicas, Metafísica*, Vol. 2, Ed. Comares, Granada, 2010.

Es el tercer volumen de la serie: *Obras filosóficas y científicas de G.W. Leibniz*, que dirige el Prof. Juan Antonio Nicolás (Universidad de Granada). La serie está compuesta de 19 volúmenes y se enmarca dentro del Proyecto de investigación del MICINN y Proyecto de Excelencia de la Junta de Andalucía: “Leibniz en español” ([www.leibniz.es](http://www.leibniz.es)).

Godofredo Guillermo Leibniz tenía devoción a la ciencia metafísica. Por esto ocupa la metafísica un lugar central y extensísimo en toda su obra. En el presente volumen que edita el Prof. Ángel Luis González (Universidad de Navarra) se recogen 51 trabajos metafísicos, de toda su producción filosófica, desde *El principio de individuación* hasta *La última respuesta*. Están en este volumen algunos de los textos más conocidos del pensador alemán, tales como *La profesión de fe del filósofo*, el *Discurso de Metafísica*, *Los principios de la Naturaleza y de la Gracia*, la *Monadología* y *La originación radical de las cosas*. Otros textos menos conocidos que se incluyen son: *Sobre la libertad y la necesidad*, *La necesidad y la contingencia*, *La necesidad de elegir lo mejor*, *Resumen de Metafísica*,... Otros escritos de índole metafísica pueden ser echados de menos en este volumen 2, pero aparecerán en sucesivos volúmenes de *Correspondencias*, al tener también implicaciones gnoseológicas, religiosas o de otra temática, aunque siempre estos escritos estén preñados de metafísica.

Las problemáticas de las que Leibniz se hace eco y que se manifiestan en este volumen de Metafísica, son los eternos problemas de esa ciencia, tanto de la ontología como de la teodicea, porque ésta que el filósofo de Hannover bautizó y tantos éxitos ha traído en el decurso de la historia del pensamiento, está llena en Leibniz de ontología.

Conforme G.W. Leibniz, la metafísica no es sino una ciencia de lo real. Entendiendo por real la esencia, no lo actual o existencial; es la esencia lo verdaderamente real. Es la esencia la que proporciona razón a las entidades. Leibniz cultiva una metafísica esencialista, la que, entre otras cosas, se forja con el predominio de la esencia sobre la existencia. En el racionalismo de Leibniz la realidad actual depende de su realidad posible: para la *realitas* siempre se necesita de la posibilidad (aunque no únicamente la posibilidad, como refleja el texto de las *Notas de metafísica en su mayor parte*). Como la esencia se ve definida por la posibilidad, en definitiva según el de Leipzig la verdadera realidad es la posibilidad. Para Leibniz es posible todo lo que es perfectamente concebible, y que

consecuentemente tiene una esencia, una idea: no considera si el resto de las cosas le posibilitan llegar a ser existente. Vemos en dos textos recapitulados en este volumen de metafísica cómo la esencia o posibilidad es la génesis de la existencia (*Discusión con G. Wagner y Esencia y existencia según Weigel*).

Otro rasgo básico de la metafísica leibniziana es la perfecta correspondencia entre posible y existente creado. Al establecer la primacía de la esencia, se subordina, se condiciona, se explica, se deriva...el resto de las cosas. Para el de Hannover, hay una correspondencia absoluta entre la realidad posible y la realidad actual; sólo existe una distinción y es que la realidad actual ha recibido la existencia; con todo, la existencia no es más que efectividad o facticidad. El pensador germano insiste en que su doctrina es una doctrina de la existencia donde ésta es una exigencia de la esencia: corresponde a la naturaleza de la esencia o posibilidad exigir la existencia. No existe definición de la existencia, se ha de entender solamente en función de esa inclinación o exigencia de la esencia. Vemos esta doctrina leibniziana manifiesta en varios textos aquí recogidos por el catedrático Ángel Luis González: *Sobre la existencia y Existencia. Sobre si es una perfección, No todos los posibles llegan a la existencia* (a más de los escritos más conocidos que se incluyen en el *Discurso de Metafísica* o en la *Monadología*).

Encontramos además en este vol. 2 el texto: *Mi principio es que cualquier cosa que puede existir, y es compatible con otras, existe*. Pertenecce al tema de la posibilidad y composibilidad leibniziana. *Si todos los posibles existieran, no habría ninguna razón para existir, y sería suficiente la sola posibilidad*. Todo posible es existidero, como con expresión gráfica apunta en el *Resumen de Metafísica*. En otro trabajo breve, contenido en el presente volumen, *La razón por la que existen estas cosas más bien que otras*, el filósofo de Hannover refleja que esa razón es la misma que explica que exista algo mejor que nada, pues si se da la razón de por qué existen estas cosas, también se da la razón de por qué existe algo; y esa razón se basa en la prevalencia de las razones para existir por encima de las razones para no hacerlo, es decir, en la exigencia de existir interior a las esencias, de tal modo que existen ésas que no hallan impedimento. Esto también aparece en otros trabajos enjundiosos de esta edición, tales como por ejemplo, *No todos los posibles llegan a la existencia; Mi principio es que cualquier cosa que puede existir, y es compatible con otras, existe*; asimismo, esta doctrina se ve en los textos más emblemáticos de Leibniz: *Discurso de Metafísica, Monadología y Resumen de Metafísica*.

En todos estos escritos citados arriba está igualmente contenida la tª. de la imposibilidad de los posibles, con la noción nuclear mediadora entre la voluntad del Absoluto creador y las cosas actuales contingentes;

y así la composibilidad se implica en la noción de contingencia. En efecto, en el opúsculo llamado *Sobre la contingencia*, apunta el de Leipzig que el principio de las cosas es el siguiente: *existe lo que puede existir y es compatible con otros, ya que la razón de existir de todos los posibles no debe ser limitada por otra razón que ésta: no todos son compatibles*.

El posible composable que arriba a la existencia actual es contingente. Esta doctrina de la composibilidad es la pieza fundamental en Leibniz entre posibilidad y necesidad. Con tal doctrina el pensador alemán quiere evitar el necesitarismo spinozista; en Leibniz la composibilidad se suma al Dios que existencializa trasladando posibilidades, en particular trasladando el composable más apropiado, el mejor o el más óptimo. De esta manera, se salva, conforme Leibniz, la contingencia de las cosas actuales. Así, la posibilidad, al devenir existente, asume la modalidad de la contingencia.

Según Godofredo Guillermo Leibniz, el mecanismo metafísico de la creación arrastra consigo, en primer término, la existencia de un Absoluto, una *Monas monadum* (refiriéndose a Dios). Existe creación y criaturas, cosas y no nada, puesto que existe un infinito creador. Si se suprime el Absoluto, ya no habría mundo: si se suprime Dios, queda abolida la serie íntegra de las cosas, y una vez establecido Dios, queda establecida la serie de las cosas, como se apunta en *La profesión de fe del filósofo* y en el texto de *La originación radical de las cosas*, dos de los trabajos más fundamentales de Leibniz, traducidos y presentados en este volumen.

Leibniz propone el argumento ontológico que sigue: el Ser Necesario existe con tal que sea posible; esa aseguración conlleva la coincidencia o la conversión, en el Absoluto, de posibilidad y necesidad. Su prueba ontológica se ejecuta sobre la base de la noción de posibilidad total u omniposibilidad: Dios es una existencia necesaria, o dicho de otro modo, es el único Necesario. A esta temática corresponden algunos de los escritos explayados en este volumen de la serie “Obras filosóficas y científicas de G.W. Leibniz”; entre ellos destacan: *El ente perfectísimo es posible*, *El ente perfectísimo existe*, *Que el ente perfectísimo existe*, *Cómo debe probarse la existencia de Dios*, *Si el ser necesario es posible, existe*, *Definición de Dios, es decir, del Ente por sí*.

El asunto de la creación es esencial en la metafísica de Leibniz. Está presente en varios de los textos aquí expuestos, por ejemplo, en el *Discurso de Metafísica*, *Resumen de Metafísica*, *Principios de la naturaleza y de la gracia...*, pero especialmente en el escrito sobre *El origen radical de las cosas*. La creación o como Leibniz la llama, el origen radical de las cosas, estriba en un traslado de las esencias o posibilidades desde la mente divina a la realidad mundanal actual.

En cuanto al Principio de razón suficiente (PRS) y la creación, diremos que Dios produce la existencia de las cosas, mas no su posibilidad;

las posibilidades o ideas de las cosas, aunque no son Dios, coinciden con Él, y tienen su ubicación metafísica en el entendimiento divino. Es Dios el que traslada las esencias desde su mente divina hasta la realidad actual. Para esto el de Hannover introduce un principio metafísico: el principio de razón suficiente, motor de la metafísica leibniziana, ya que supone la búsqueda del fundamento. En el presente volumen se recogen las formulaciones del “gran principio” leibniziano desde un punto de vista ontológico, aunque también existen otras formulaciones de contenido epistemológico-lógico, que aparecerán recogidas en otros volúmenes de la edición. La formulación lógica-epistemológica-ontológica más concentrada es tal vez la que aparece en el par. 32 de la *Monadología*. El principio de razón suficiente comprende tanto a seres posibles como a seres actuales, y además el propio Dios está sujeto a este principio. Cuando Dios establece el decreto de la creación ha tenido una razón para decidir.

Leibniz siempre apuntará que ya que no todos los posibles existen, el principio de las existencias contingentes consiste en que el Absoluto desea escoger lo más perfecto. Son muchos los escritos de esta edición que señalan esa doctrina. Uno de los que mejor la recogen es *Sobre el origen radical de las cosas*, un texto preámbulo de los temas que recogerá la *Teodicea*. La sabiduría divina aplicada a la creación implica la necesidad –que, para Leibniz, es libertad- de escoger lo mejor. Podemos ver esto en el escrito de este volumen: *Acerca de la necesidad de elegir lo mejor*. Ahora bien, los componentes necesarios para, bien combinados, explicar la doctrina acerca de la creación libre de las cosas por parte del Absoluto creador, los expresa Leibniz en diferentes párrafos de la *Monadología* (48, 53, 54 y 55). El Absoluto ha de seguir la ley mejor. Parecería, entonces, que habría de señalarse que el mejor de los mundos posibles deviene necesario, dejando de ser posible, o mejor no era posible verdaderamente. Se produce, según Leibniz, una genuina elección: es la elección justamente que hace que el mundo no sea necesario, sino contingente. La elección implica contingencia y desorganiza la necesidad.

Únicamente tiene existencia lo que Dios desea que exista, asevera Leibniz, y eso no implica determinismo o necesitarismo. La inteligencia, como la libertad, no excluye un cierto determinismo; el filósofo alemán considera que una substancia libre, Dios el primero, se determina a sí misma guiada por el bien que le ofrece el entendimiento. Éste se inclina, sin forzar, al bien presentado. En eso consiste justamente la libertad, para el de Hannover, y de ese modo se salvaría la contingencia.

En el texto, *Sobre la contingencia*, Leibniz establece la 1ª. del primer decreto libre. Si lo primero es un primer decreto libre queda la sabiduría comprometida, pasando a un segundo nivel, ya que toda voluntad supone una *ratio* de querer y esa *ratio* es lógicamente previa a la voluntad. En el escrito, *Acerca de la libertad exenta de necesidad en la elección* (texto

ontológico recogido en este volumen 2), destaca Leibniz que el primero de los decretos es escoger lo más perfecto. Pero en *Acerca de la libertad y la necesidad*, no obstante, expone Leibniz que no se puede conducir al infinito el querer voluntario del Absoluto; por eso, si quiere, y quiere lo mejor, ha de quererlo por su naturaleza propia, y si eso es querer necesariamente, esa necesidad –para Leibniz– debe ser declarada, al modo agustiniano, como una feliz necesidad; con todo, insiste el pensador germano, de ahí no se infiere que los posibles sean necesarios, o que no haya posibles, o que lo que Dios no escoge no sea posible.

En el texto, *Sobre la naturaleza de la verdad, la contingencia y la indiferencia y sobre la libertad y la predeterminación* (recogido también en el presente volumen) se trata la doble consideración o deliberación divina en la elección; habría una duplicidad decretal, o reflexión de un decreto sobre otro. La predeterminación posible implicaría sólo un decreto de predeterminar solamente posible; por lo que apunta que *uno es el decreto que Dios considera al decretar, y otro es el decreto mediante el cual Dios decreta convertir en actual a aquél mediante el cual elige para la existencia esta serie de cosas*.

En cuanto a la doctrina de la armonía, queda expuesta en el *Discurso de Metafísica*. Son muy interesantes sobre esta doctrina las expresiones que Leibniz formula en un escrito anterior al Discurso: el texto de *Sobre el secreto de lo sublime o acerca de lo más elevado de todas las cosas*, presentado también en este volumen, dentro del trabajo más amplio denominado *De summa rerum*. Ahí Leibniz expone la armonía como un principio entendido así: cuanto más esencia pueda, exista. La armonía tiene una especial importancia en el pensamiento metafísico leibniziano; consideraba a la existencia como ser armónico; por esto para el pensador de Hannover existe una fusión de armonía y existencia. La armonía es en Leibniz unidad en la pluralidad, variedad y unidad en la variedad; es universal y además preestablecida (previa al proceso creador, pues el PRS ordena previamente todo proceso); es efecto o consecuencia del principio de la incomunicabilidad de las mónadas.

Por lo que concierne a la 1ª. de la “notio completa” y los tipos de necesidad, para Leibniz no hay determinismo en lo existente escogido, ni la elección está, pues, determinada. Esta teoría leibniziana se recoge muy bien en el n.º XIII del *Discurso de Metafísica*, donde aparece la noción de una substancia individual que encierra de una vez para siempre todo lo que le puede suceder, y ciñéndonos a su noción puede verse en ella todo lo que es posible enunciar verdaderamente de ésta.

En el escrito, *Sobre la contingencia*, se tratan los distintos tipos de necesidad y contingencia; diferente es que el Absoluto escoja el mejor de los mundos posibles, y que necesariamente deba elegir el óptimo, y otra cosa es que lo quiera elegir necesariamente. Al querer salvar la libertad

del Absoluto cuando crea le llevará a Leibniz a profundizar en el concepto de necesidad, y en los dos grandes tipos o clases: la necesidad metafísica y la moral. Aparece esto en *De rerum originatione radicali*. Habla Leibniz de la necesidad moral para rendir cuenta de la libertad del Absoluto. La elección del mejor de los mundos posibles no implica una necesidad metafísica, sino moral.

Ángel Luis González recoge en este volumen varios textos nucleares del pensamiento de Leibniz, sobre la noción de substancia y la problematización que ella conlleva y se ve implicada. Es esencial el descubrimiento de la mónada; con ésta se inicia la ontología. Escritos destacados son a este respecto: la *Monadología*, obviamente, *Los principios de la naturaleza y de la gracia*, *Sobre el mundo presente* y *Sobre la noción perfecta de las sustancias*, y además de especial relevancia es el texto *Sobre la reforma de la filosofía primera y sobre la noción de sustancia*. Es precisamente en este escrito donde el filósofo de Hannover considera que el verdadero y primer fundamento de la metafísica es entender la sustancia como ser capaz de acción, o un centro de actividad.

Hay otros muchos temas metafísicos presentes y evidentes en los textos que el editor recoge aquí. P.e., las consideraciones que hace Leibniz sobre el mal en *La profesión de fe del filósofo* o en la minúscula *misi-va a Magnus Wedderkopft*; otro tema relevante es el de la teodicea, tanto formulaciones de argumentos para probar la existencia divina como algunos de los atributos del Absoluto. Lo vemos en los escritos recopilados aquí: *Acerca de las formas y atributos de Dios*, *El ente perfectísimo existe*, *Definición de Dios, es decir, del Ente por sí*. Los primeros principios y transcendentales se exponen en *Comentarios a la Metafísica de los Unitarianos de Cristóbal Stegmann*; la unidad y el principio de individuación, sobre el que trata, entre otros, el primer texto traducido aquí: *Disertación metafísica sobre el principio de individuación*.

Los trabajos que aquí se presentan, 51, de índole metafísica, se acompañan de una breve ficha técnica, donde aparece el contexto y relevancia del texto traducido. Ese contexto y relevancia indicados en la ficha técnica son una pequeña presentación del texto, no se trata de una introducción al trabajo traducido. Esto facilita mucho la lectura y análisis de los diferentes escritos metafísicos. Para terminar, el lector se va a encontrar con un entramado metafísico apasionante y con muy diversos problemas de filosofía primera en Leibniz.

Sergio Rodero Cilleros  
(Universidad de Granada)

CARMEN VELAYOS, *Ética e Alterações Climáticas*, Bilbao, Editorial Desclee de Brouwer, Colección Ética Aplicada, 2008.

O aquecimento global e as alterações climáticas são problemáticas actuais e sobejamente discutidas um pouco por todo o mundo. Há muito que o mundo está informado das possíveis consequências nefastas do aquecimento global, quer pelos meios académicos, quer por documentários, dos quais *Uma verdade inconveniente* de Al Gore é, seguramente, o mais conhecido. A discussão mantém-se: será este fenómeno uma fatalidade inerente ao destino do nosso planeta, ou um fenómeno originado pela acção humana? Sabemos que estamos perante uma discussão científica. Mas teremos consciência de que esta discussão também é ética? A dimensão ética desta problemática poderá expressar-se através de várias interrogações: saberemos nós, humanos, assumir que somos responsáveis pela instabilidade do clima e, conseqüentemente, dos ecossistemas? Estaremos nós esclarecidos sobre a relação de causa-efeito existente entre os danos que causamos e as consequências que iremos sofrer? Estas questões remetem o problema ambiental para o domínio da reflexão filosófica. Tal reflexão não é nova mas terá sido suficientemente profunda para despertar a consciência individual e colectiva das sociedades actuais? Na sua obra, *Ética e Alterações Climáticas*, Carmen Velayos afirma que não só «o aquecimento global é um dos problemas morais mais graves da nossa época» (16), como a consciência da gravidade deste problema ainda não foi conseguida de modo a inspirar uma acção séria.

Actualmente professora de filosofia moral e política no Departamento de História do Direito e Filosofia Jurídica, Moral e Política da Universidade de Salamanca, em Espanha, Carmen Velayos Castelo destaca-se pela sua investigação sobre moral e sociedade, ética aplicada e bioética, nomeadamente a sua participação no projecto de investigação da União Europeia sobre bioética denominado “Edubioethics”, tendo já uma produção relevante nessas áreas<sup>1</sup>.

Em *Ética e Alterações Climáticas*, Carmen Velayos coloca o problema das alterações climáticas como problema moral. Segundo ela, são dois os pontos basilares deste problema: por um lado, as alterações climáticas são um dano provocado pelo ser humano (conferindo estatuto moral à natu-

---

<sup>1</sup> É coeditora de títulos como: *Feminismo ecológico y de Bioética y Feminismo. Estudios multidisciplinares de género*, Salamanca, Aquilafuente, Publicaciones Universidad de Salamanca, vol 4, vol. 3. 2006; *Tomarse en serio la naturaleza, Ética ambiental desde una perspectiva multidisciplinar*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004; *Bioética, enfoques y perspectivas*, Madrid, Tecnos, 2005; *Responsabilidad política y medio ambiente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

É autora de: *La dimensión moral del medio ambiente: ¿necesitamos una nueva ética*, Granada, Comares, colección Ecorama, 2000.

reza) e, por outro, as consequências das alterações climáticas representam uma privação de direitos básicos à vida humana. O primeiro ponto justifica o problema climático como problema moral. O segundo ponto justifica a necessidade e urgência de uma acção humana responsável, legitimada pelo risco de deterioração das condições básicas de vida. Este comprometimento da qualidade de vida advém da sua posição de que a natureza é a condição da felicidade do ser humano. Ela inicia este seu livro com a fundamentação do problema das alterações climáticas como problema moral, defendendo o surgimento de uma nova ética para dar resposta à discussão ambiental – a ecoética. De seguida, coloca a responsabilidade moral no âmbito já não individual, mas sim colectivo, introduzindo o problema da justiça neste âmbito da responsabilidade colectiva, perspectiva que dificulta a análise, porque, não estando implicados indivíduos, mas nações, não se sabe quem tem a legitimidade de decidir. A autora reflecte, ainda, sobre as diversas éticas ambientais já existentes, para concluir, finalmente, que a argumentação com vista à realização de uma acção conjunta, urgente para a estabilidade ambiental, não tem surtido efeito.

Nesta obra, Carmen Velayos demonstra ser uma excelente investigadora e pensadora. Com uma linguagem e raciocínio claros, coloca-nos perante a questão dilemática de termos de pensar a responsabilidade humana nas alterações climáticas de modo a não ignorar a futura deterioração da vida humana e consequente ausência de felicidade. Pode-se acompanhar a sua argumentação, segundo os três pontos seguintes: *1. Ética e alterações climáticas – que ligação?*, *2. As alterações climáticas como problema ético*, *3. Um olhar para o futuro: as gerações vindouras*.

### **1. Ética e alterações climáticas – que ligação?**

Estando, hoje, cientificamente comprovada a previsão das alterações climáticas e consequente deterioração do futuro do planeta, o problema climático apela ao pensamento filosófico de duas formas:

- a) o facto de não existir uma justificação para a dominação e instrumentalização da natureza pelos seres humanos;
- b) o facto de, como seres físicos, naturais, cuja subsistência depende de condições naturais mínimas: água potável, temperatura adequada, solo produtor de alimentos, irmos, necessariamente, sofrer as consequências da deterioração do planeta.

Incidindo, sobretudo, neste segundo ponto, Cármen Velayos edifica a sua argumentação salientando que não há, ainda, uma clara consciencialização de que causar dano à natureza é, indirectamente, causar dano a si mesmo. Assim, diz, o grande desafio que se coloca actualmente à ética



ambiental é responsabilizar os seres humanos pela estabilidade climática, argumentando que cuidar da natureza é garantir qualidade de vida no futuro. Embora este apelo à acção para a persecução de um bem maior que é a qualidade de vida não seja novo na argumentação filosófica do problema ambiental, a autora introduz uma inovação: a ideia de que este problema deve assentar no conceito de felicidade. Deste modo, defende que a busca da felicidade só será possível se existir um mínimo de condições básicas para a existência, porque, sendo a espécie humana parte integrante da natureza, se esta sofrer uma destruição sistemática, há direitos básicos que ficarão em risco e, como consequência, a própria felicidade ficará em risco. A sua insistência neste ponto prende-se com o facto de que, para ela, não há, ao nível da vivência efectiva, uma consciência do problema. Há, hoje, uma compreensão intelectual do problema, mas, no plano do sentir, movido pela emoção, para que haja vontade para alterar hábitos e exigir medidas colectivas, ainda não existe. No seu entender, a ecoética deve argumentar no sentido de esclarecer o quanto a felicidade está ameaçada com as alterações climáticas, abrindo o desafio de se manter o que hoje se possui como garantia de felicidade.

## **2. As alterações climáticas como problema ético**

A fundamentação do problema das alterações climáticas como problema ético assenta num contexto complexo e com alguma história, a saber:

- a) a ideia de progresso, resultado do desenvolvimento tecnológico do século XX, que criou a crença de um constante e imparável crescimento, no sentido positivo da superação, aperfeiçoamento e criação cada vez mais extraordinária, deixa de ser um valor inquestionável, porque o problema ambiental fez com que o paradigma do progresso tenha sido substituído pelo paradigma de incerteza e da inquietude face ao futuro, mostrando que a mudança não é, sempre nem necessariamente, positiva;
- b) a percepção de que o campo de acção humana se tornou tão extenso que os seus danos têm uma proporção mundial;
- c) o facto de que a utilização da natureza como fonte de recursos começa a ser questionada, por se constatar que essa fonte não é inesgotável e, por se questionar se haverá uma justificação moral para a dominação da natureza pelo ser humano.

Desta forma, o problema ambiental passa a ser considerado um problema ético, justificado por três grandes razões:

- a) porque é um fenómeno provocado por acções humanas;
- b) porque as consequências dessas acções humanas são danosas;
- c) porque as consequências das acções humanas têm um alcance global, afectando outros seres, humanos e não humanos, que são inocentes.

Por se tratar de um dano (algo provocado), e não de um mal (uma fatalidade), o aquecimento global tornou-se num problema ético. Contudo, trata-se de um problema de tal forma específico que exigiu uma reformulação dos conceitos da ética, resultando numa nova formulação da mesma: a ecoética. O surgimento desta revela que a ética é capaz de se modificar de modo a dar resposta aos desafios de um mundo em constante mudança, sobretudo o “mundo tecnológico” que capacitou o ser humano com um tipo de acção/intervenção à escala global. A ecoética situou o ser humano, enquanto agente moral, numa esfera mais ampla – a ecosfera – e atribuiu estatuto moral à natureza não humana. Evidencia a autora que se passou de uma ética antropocêntrica para uma ética biocêntrica holística, onde têm estatuto moral não apenas os seres humanos, como também os ecossistemas, as espécies e a ecosfera. A vulnerabilidade destes à acção humana ditou a sua atribuição de estatuto moral (46).

O estabelecimento de estatuto moral à natureza não humana coloca as alterações climáticas como problema ético: a natureza não humana não é um agente moral (não age), mas é vulnerável à acção humana e isto confere-lhe estatuto moral. Este estatuto é importante na medida em que justifica o empreendimento de uma política de limitação das acções danosas e restituição do equilíbrio ambiental. Esta nova forma de ética, diz Carmen Velayos, implica uma mudança nos conceitos base da ética, os conceitos de dano, responsabilidade e justiça.

Do seu ponto de vista, causar dano a algo ou alguém só é considerado problema ético quando é provocado consciente e livremente por um agente moral (ser humano). No problema climático não só este dano é real, como é da responsabilidade do agente que, por um lado, o praticou e que, por outro, tem o poder de o minimizar. No caso da ética ambiental, o dano coloca-se tanto sobre o agente – ser humano, como sobre os destinatários da acção – a natureza, directamente, e o ser humano, indirectamente. Há que destacar o facto de o agente ser, também, o sacrificado do dano, uma vez que sofrerá as consequências dos seus actos: verá a diminuição da natureza ser a diminuição da sua felicidade.

Alguns dos possíveis danos provocados pelas alterações climáticas estão já previstos e resultarão em várias e diversas consequências nefastas à vida, qualquer que seja a sua forma. A autora sintetiza-os: escassez de água, aumento do nível do mar, com a consequente inundação de zonas costeiras e desaparecimento de ilhas, incremento das ondas de calor e,

consequentemente, aumento do número e proporção dos incêndios florestais, com a diminuição da qualidade do ar, surgimento de novas doenças e reaparecimento de outras, precipitações catastróficas e maior incidência de tempestades. Todas estas consequências danosas à vida sentem-se em diferentes zonas do planeta e com diferentes intensidades originando, assim, fluxos migratórios de população.

Por isso, a acção em prol da estabilidade climática é tão urgente.

A autora aponta, contudo, os vários entraves para a solução do problema, desde a economia e a pressão do capitalismo – inconsistente com as limitações de produção de gases de efeito de estufa –, ao simples alheamento do problema ambiental, porque não há provas exactas de que o aquecimento global e as suas consequências sucederão como se prevê e porque os danos são indirectos, tornando-se difícil compreendê-los como resultados de acções humanas: “Parece, então, que a alteração climática é interpretada mais como um mal – incompreensível e necessário – que como um dano moral e político” (36).

A responsabilidade sempre esteve em estreita ligação com a acção moral, porque a acção, como acto voluntário, livre e consciente, implica o assumir da responsabilidade pelas consequências da acção. A recente extensão do impacto da acção humana a um nível planetário configura, contudo, novas formas de assumir a responsabilidade que a autora define da seguinte forma:

- a) uma responsabilidade alargada ao “outro” indefinido: um “outro” que é tanto humano como não humano, e tanto o geograficamente próximo como o geograficamente distante;
- b) uma responsabilidade colectiva, situação que “é nova para a reflexão ética porque se trata de responsabilidades colectivas, de nações ou de áreas culturais e geográficas, e não de indivíduos que puderam ter provocado mais ou menos danos no passado» (69);
- c) uma responsabilidade distendida no tempo, porque as consequências das acções não são apenas imediatas, obrigando à preocupação pelas gerações futuras, como Hans Jonas já tinha chamado a atenção e a autora relembra.

Finalmente, Carmen Velayos aponta que o problema das alterações climáticas supõe a colocação da justiça em dois termos distintos:

- a) justiça de direitos: a justiça como respeito e garantia de direitos básicos, como são o direito à vida, à saúde, à integridade pessoal e a um meio ambiente são: «Uma vez caracterizada a alteração climática como um *dano* (de carácter antropogénico), e não como um *mal* necessário, enfrentamos a possibilidade colectiva de vulnerar direitos» (92);

- b) justiça distributiva: a justiça como garante de igualdade de tratamento para todos os Estados que emitam gases de efeito de estufa, penalizando os que produzem em maior quantidade e salvaguardando o sofrimento dos países mais afectados e/ou os que não têm recursos para minimizar os efeitos das alterações climáticas nos seus territórios.

A justiça distributiva é, das duas, a mais controversa: será possível empreender uma justiça internacional? Como constituir uma entidade reguladora da justiça distributiva? A autora aponta estas questões como algumas das razões responsáveis pelo fracasso do protocolo de Quioto. Ainda assim, diz, aquele protocolo constituiu uma tentativa de concertação entre Estados, um passo fundamental na responsabilização colectiva acerca do problema ambiental, porque tornou clara a necessidade de definir parâmetros de justiça à escala mundial. Contudo, a compreensão e aceitação de tais parâmetros não foi, nem será, pacífica, criando a inquietação de que a discussão prolongada desses parâmetros possa tardar a tomada de decisões importantes.

### 3. Um olhar para o futuro: as gerações vindouras

Como foi dito, Hans Jonas<sup>2</sup> já havia considerado que os conceitos éticos tinham de mudar para poderem dar resposta aos novos desafios colocados no século XX, sobretudo pela técnica. A sua ética da responsabilidade apontou no sentido de uma responsabilização dos seres humanos pelas alterações climáticas que iriam comprometer a sobrevivência das gerações futuras.

Carmen Velayos também considera que deve haver uma preocupação quanto às gerações futuras, mas sustenta que a argumentação se deve fazer pela positiva, incidindo na qualidade de vida e não na possível extinção da espécie humana, como defendeu Jonas. Para ela, a ameaça dos direitos básicos à vida é o maior risco das alterações climáticas. O trabalho da ecoética deverá ser no sentido de garantir que as gerações futuras tenham acesso aos mesmos direitos básicos que nós tivemos.

Independentemente da complexa pergunta sobre os direitos das gerações futuras, é cada vez mais claro que a nossa conduta actual vai provocar danos às mesmas, no sentido de chegar a ameaçar a sua capacidade para satisfazer as necessidades vitais mais básicas. E isto é suficiente para gerar um dever de não provocar dano, ampliado até ao futuro. (47-48)

---

<sup>2</sup> Cf., Hans Jonas, *El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una Ética para la Civilización Tecnológica*, Barcelona, Herder, 2.<sup>a</sup> edição, 2004.

Nesse quadro, Carmen Velayos chama a atenção para a importância da precaução, uma vez que há uma divisão instalada entre quem acredita nas previsões dos efeitos do aquecimento global e quem não acredita. A manter-se a ideia de que o clima é um fenómeno independente e incontrolável pelo ser humano é inevitável a adopção da tese de que as alterações climáticas não sejam mais do que um resultado do “destino climático” da Terra. Neste caso, as alterações climáticas são entendidas como uma fatalidade e não como um dano, rejeitando qualquer influência humana nesse fenómeno natural. A autora acusa esta posição de ser extremamente perigosa, uma vez que tem como resultado a ausência de decisões e de acções e essa atitude de “não-acção” só nos coloca mais em risco:

“Seguramente que nunca teremos suficiente certeza sobre as alterações possíveis, mas se desistimos de actuar assumindo o risco associado à incerteza, perderemos a ocasião de dar uma resposta justa ao problema”. (97)

Entre os extremos, da necessidade de prova ou do dramatismo, situa-se a precaução, entendida como a mais essencial das virtudes quanto ao agir ético-ecológico, dado que a adopção da precaução, no sentido de prevenção, não implica assumir qualquer uma das posições extremas, mas coloca-se num meio-termo que é o mais virtuoso: a posição de *não arriscar*, evitando correr riscos.

Mas, para a autora «É claro que as alterações climáticas afectam e afectarão muito mais no futuro a possibilidade de felicidade dos indivíduos» (129), e nisto, como já disse, consiste o seu contributo inovador: as alterações climáticas são um risco à felicidade, entendida como a continuidade de experiência de emoções positivas, portanto, de um estado emocional positivo, estado esse que influencia a vivência e a resolução de problemas de modo positivo. A autora apoia-se nos estudos do neurocientista António Damásio para justificar que a felicidade deve definir-se como um argumento emocional positivo. A felicidade será o argumento emocional que fará parte da argumentação ético-ecológica, a par do argumento racional da sustentabilidade.

“A relação entre a felicidade e a interioridade (nós falaríamos de emoções positivas) não pode, contudo, ser demonstrada, senão proposta, como o foi durante séculos de pensamento ocidental. Segundo isto, a felicidade não teria tanto a ver com bens externos, senão que com um estado interior. (...) Apesar de ser uma hipótese filosófica, que a felicidade tenha que ver com um estado emocional positivo, vê-se cada vez mais reforçada por estudos científicos e psicológicos, como vimos com os mapas neuronais das pessoas alegres, de Damásio.” (141-142)

A argumentação da ecoética tem de ser motivadora, pelo que deverá juntar argumentos emocionais aos argumentos racionais. Diz ela:

“No meu ponto de vista, os argumentos racionais são decisivos, mas não se pode esquecer a dimensão afectiva da motivação humana que deveria juntar-se – e não contradizer – com a força racional dos argumentos” (135).

Hans Jonas também tinha recorrido ao afecto, mas apelando a uma emoção negativa: o medo. A autora defende que apelar a emoções positivas resultará numa mobilização muito mais eficaz e, por isso, propõe uma argumentação que mobilize uma emoção positiva – a felicidade: «Em suma, não se trataria unicamente de perguntar pelo que perdemos se não somos sustentáveis, mas sim pelo que ganhamos se o somos» (143). Assim, a ética da felicidade é uma ética da virtude pública do cidadão e, consequentemente, os actos com vista à sustentabilidade ambiental são actos de cidadania.

*Marília Rosado Carrilho*  
(Doutoranda da Universidade de Évora)

MARIA BURGUETE Y LUI LAM (eds.), *Science matters: humanities as complex systems*, World Scientific, Singapur, 2009, 261 pp.

Desde ciertas visiones de la Ciencia, las CC. Sociales y más particularmente las Humanidades (genéricamente, CC. Humanas) han visto cuestionado su carácter científico: que ambas tienen objetos de estudio muy distintos, que las Humanidades no trabajan en base a una experimentación controlada y reproducible, que no desarrollan o proponen nunca leyes o teorías científicas, que no tienen poder de predicción, que la publicación del resultado de sus investigaciones siempre se hace en obras de divulgación y no en foros científicos reconocidos o que carecen de un aparato matemático que avale sus descubrimientos.

Sin embargo, existen otras perspectivas, como las que se recogen en este libro editado por M. Burguete y L. Lam, en las que se define un nuevo marco de Ciencia en el que tienen cabida tanto las CC. Humanas como las CC. Naturales, al que L. Lam acuña como *Science Matters*. Este nuevo concepto de Ciencia, marcado por una aproximación holística y unificada de la Naturaleza y de la Ciencia, pretende fundamentar y establecer el carácter científico tanto de las CC. Sociales como de las Humanidades. Por lo tanto, el objetivo de esta obra es presentar y caracterizar ese nuevo marco

teórico-conceptual donde tengan cabida las CC. Humanas como disciplinas genuinamente científicas. En aras de alcanzar dicho objetivo, el libro está dividido en cuatro partes: una parte introductoria en la que se define el concepto de *Science Matters* y tres partes en las que se analiza en diversas áreas de las Humanidades, en Arte y Cultura (Parte I); Filosofía e Historia de la Ciencia (Parte II) y Elevando el nivel científico (Parte III).

L. Lam, principal creador del concepto de *Science Matters*, presenta las líneas maestras del mismo en la parte introductoria del libro (capítulo 1). Él analiza la división entre CC. Naturales y CC. Sociales y Humanidades, que no es una división entre dichas ciencias, sino que es una división entre sus practicantes, es decir, los científicos y los humanistas. Esta división tuvo su origen con la *Nueva Ciencia* de Galileo, y se fue consolidando con el paso de los años y acentuando hasta hoy, con lo que llamamos las dos culturas. Tal y como se indica en el libro, los diversos sistemas educativos que se vinieron sucediendo a lo largo de la historia contribuyeron en la formación de estas dos culturas, pues se instauró la ausencia de un lenguaje común y de unos principios compartidos entre los profesionales de ambas ciencias. Debido a esto, es muy difícil encontrar un departamento interdisciplinar en cualquier universidad del mundo.

Por otra parte, Lam también apunta que el concepto tradicional de Ciencia, usualmente entendida como el estudio de la Naturaleza independiente de los sistemas humanos, es demasiado restringido: los sistemas humanos no pueden ser excluidos de la Naturaleza porque el ser humano forma parte de la misma. Así pues, Lam suscribe una interpretación fuertemente materialista del Naturaleza, pues todo sistema generado por el ser humano o dependiente de él también forma parte de la misma. Ya no existe una diferencia de objeto entre la Ciencia y las Humanidades sino que comparten el mismo objeto, los sistemas materiales, pero con diferente grado de complejidad (los sistemas que analizan las Humanidades son sistemas complejos) y con un grado de dependencia diferente respecto de los seres humanos (la Ciencia estudia sistemas no humano-dependientes mientras que las Humanidades estudian sistemas humano-dependientes).

Otro de los puntos que trata Lam en este primer capítulo es como superar el mencionado abismo. La comunicación es la clave que permitiría establecer un puente entre ambas disciplinas, y alcanzar una puesta en común de los principios compartidos que conectan con lo que el propio L. Lam analiza en el capítulo 13, la concepción de la Historia Humana como una disciplina de *Science Matters*, ejemplificando algunas de las propuestas de este primer capítulo.

La Historia es la disciplina científica que se ocupa del estudio de un período concreto del pasado del *Homo Sapiens*. Dicho período constituye en sí mismo un sistema material complejo que tiene sus propias leyes.

Estas estarán restringidas a un espacio y un tiempo, lo que también acontece en otras CC. Naturales, como la Astronomía o la Paleontología. Ahora bien, ¿qué características peculiares tiene una ley histórica?, ¿cómo se descubren? En este punto Lam tampoco establece una diferencia substancial entre las CC. Naturales y las demás puesto que, como cualquiera otra ley, una ley histórica es válida si y sólo si puede ser confirmada. Vemos como Lam se aproxima en este punto a la perspectiva general del Círculo de Viena (al igual que la defensa de una perspectiva unificada de la Ciencia pero sin ser fisicalista), donde el procedimiento de validación de las leyes científicas consistía en ir sumando ejemplos a su favor lo que confirmaba más y más dicha teoría o ley. Esta visión contrasta con la propuesta del *falsacionismo* de K. Popper, hoy ampliamente aceptado, donde las teorías científicas no pueden ser ni verificadas ni confirmadas, sino únicamente falsadas.

Como se viene diciendo, el progreso de las CC. Humanas no sólo es empírico o heurístico, también es teórico-conceptual aunque no suela advertirse la capacidad de anticipar teóricamente hechos nuevos que acuñan nuevas terminologías como *Popsoci* y *Scisoci* citadas por Lam y que se conectan al diálogo Ciencia-sociedad, lo que hace necesaria una divulgación de conocimientos básicos que permitan llegar a una inmediata aplicación en el ámbito educativo.

Respecto del método de la Historia como *Science Matter*, Lam también apunta algunas de sus principales características. Las matemáticas y el estudio matemático de los problemas no pueden estar fuera del ámbito de las CC. Humanas pues son una herramienta fundamental para su validación. Él recoge algunos ejemplos relativos a la historia de China, donde descubre algunas leyes matemáticamente expresables, como la gráfica de Zipf. Esta es la única herramienta que nos permitirá analizar adecuadamente la toma de datos empírica que exige el rigor del estudio científico.

A pesar de todas las diferencias que se han relatado anteriormente, los humanistas y los científicos están destinados a encontrarse en las inferencias existentes derivadas de sus campos de trabajo, es decir, en su aplicación práctica. Por ejemplo, la neuroteología – a la que hace referencia Alfredo Dinis en el capítulo 4 – como una disciplina que estudia la base neuronal de la espiritualidad y que, según el propio autor, se desarrolla conforme a las recientes investigaciones en neurofisiología. Otros ejemplos serían, la química computacional, de la que habla María Burguete, y que emplea resultados de la química teórica para incorporar programas de ordenador eficientes o la fisonomía, que según Brigitte Hope (capítulo 3), tiene una especial aplicación tanto en la Ciencia como en el Arte.

N. Sanitt (capítulo 6), profundiza otro problema apuntado por Lam en el primer capítulo: la fractura y el abismo que existe entre filósofos y científicos, que no entre Ciencia y Filosofía. Siguiendo las tesis de Lam,



afirma que este es fundamentalmente un problema de comunicación, donde los estudiosos de ambas disciplinas no comparten un lenguaje común que les permita el diálogo. Además, esta fractura se prolonga también a la relación entre Ciencia y sociedad, lo que supone un impacto profundamente negativo para ambos sectores. Sanitt considera que este abismo debe superarse incorporando Filosofía a la Ciencia, pues permitiría no sólo incorporar una dimensión ética a la Ciencia sino también mejorar la comunicación y romper la división con la sociedad. Además, es inherente en la Filosofía una actitud crítica para con los prejuicios existentes así como un estímulo para abrir nuevas fronteras en la motivación y guía de la investigación.

Paul Caro (capítulo 2), ya anunciaba en una conferencia pronunciada en Lisboa en 2007, que el papel de la Ciencia y la Tecnología son apreciados por la sociedad en un contexto democrático y se convierten en esenciales cuando el conocimiento se basa en la economía sin tener en cuenta los problemas sociales y éticos derivados de una globalización que administra su propia cultura “englobante”. El problema Ciencia- Humanidades se reduce a un tipo de cosmovisión holística vs. analítica. Algunas de estas diferencias se reflejan en el lenguaje o en la conciencia del individuo. La cultura (lat. *colere*: cultivo) analítica focaliza los rasgos individuales frente a la observación del contexto y de las relaciones (comunicabilidad) que genera un legado capaz de moldear nuestra actividad cerebral y nuestros juicios de valor porque la Ciencia se especializa conforme a las necesidades del entorno. No es un ente aislado ni puede prescindir de los agentes sociales. Bing Liu y Da-Guang Li (capítulos 8 y 9) se refieren a lo que podría denominarse “folk knowledge” que los filósofos post-Popper entendieron como producción de ideas científicas rodeadas de idiosincrasia psicológica culturalmente variable, bajo un contexto de justificación, transformando una ideología en conocimiento. Esta sensibilidad pluralista de la naturaleza científica deriva de las teorías kuhnianas. La Ciencia, en este sentido, no está conceptualmente ni metodológicamente, unificada. Sus identidades conceptuales proceden de resultados y costumbres derivadas de una tradición mantenida y transmitida para abrir un camino hacia nuevas posibilidades.

Reconocer estos problemas en la práctica científica y humanística, permite clarificar la estructura de la teorías económicas y las relaciones entre ellas. Michael Sherner (capítulo 11) y Tao Zhou, Xiao Pu Han y Bing Hong Wang (capítulo 12) dan buena cuenta de ello. Ward ya sostenía que la economía neoclásica cumplía todos los requisitos de una Ciencia normal en desarrollo. Para Kuhn era la única CC. Social con paradigma dominante. Sin embargo, para otros estudiosos no alcanza nivel científico, si se atiende a su evolución, en la que persisten teorías superadas de forma recurrente.

Para entender esta dinámica, los coautores del trabajo proponen conseguir modelos alternativos que se ajusten al entorno contando con los actores sociales, que son los que hacen verdadera historia estableciendo vínculos y desarrollando su inteligencia creativa. Una de las grandes innovaciones en el campo científico sería fundamentar los resultados conforme a un análisis crítico y racional de las tradiciones, para liberar al pensamiento de prejuicios o rutinas preestablecidas.

La Cultura es el universo de la complejidad informativa. No se entiende el Humanismo como una recreación cultural del pasado, sino como una apertura a nuevas situaciones, a nuevos espacios que se abren ante los hombres. El objetivo final del Humanismo no es la objetivación del conocimiento sino lo contrario, su interiorización. Para que este hecho se produzca los conocimientos parciales no pueden producir más que interiorizaciones incompletas, es decir, seres humanos fragmentarios.

Por tanto, la revolución tecnológica que hoy contemplamos no es, a luz de lo dicho por estos expertos, algo que atente contra la idea de cultura que hemos considerado hasta el momento como valiosa. No puede hablarse de cultura sin tener en cuenta su dimensión comunicativa pues la cultura solo puede nacer de la comunicación misma, ya que supone la puesta en común de los que la comparten. Considerando todos estos factores, cabe preguntarse, si las Humanidades podrían representar en la actualidad algún papel relevante en la sociedad actual. Ante esta pregunta, la respuesta sería, inevitablemente afirmativa, precisamente porque nuestra condición humana, pone en juego su propia trascendencia.

*M<sup>a</sup> Aránzazu Serantes López*

*Martín Pereira Fariña*

(Universidad de Santiago de Compostela)